Cunoaşterea Naturii în Gândirea Luminilor
Knowledge of Nature in the Thought of the Enlightenment

Sorin PUREC
„Constantin Brâncuşi" University of Târgu Jiu, Romania

Abstract. *In nature's design, the philosophy of the Enlightenment evolves from the self-founding thinking of the Middle Ages, centred around the existence of God, by accepting and overcoming the mathematical model of nature's conception, to the biological model, laying the foundation of evolutionism. Mechanicism is a common ground of the era, the model of a clock's mechanism being applied from the conception of the universe to the level of living beings. In response, the biologist model understands any part of the world as a living organism, whether it is talking about astronomical systems or social systems. These are the quests of the Enlightenment in an age that oscillates between rationalism and empiricism, an age that boils with effervescence and enthusiasm and that traces all the directions of knowledge that live to the present day.*

Keywords: *knowledge, nature, God, The Middle Ages, the Enlightenment, mathematical model, mechanicism.*

În sistemul religios medieval, statuat de gândirea scolastică, fiecare realitate are locul sau fix. Distanţa sau apropierea de Dumnezeu determină valoarea lucrului. Astfel, conceptele de Dumnezeu, suflet şi lume sunt pivoţii fiinţei, în funcţie de care întreaga existenţă se ierarhizează, creând o lume sigură în care situarea fiinţărilor este stabilită în unul sau altul din cercurile enunţate. Scopul cunoaşterii este apropierea de fiinţa supremă.

Cunoaşterea naturii nu este eliminată din preocupările medievalilor, dar ea este de o mai mică importanţă, blocată în cercul inferior al fiinţei în care se situează, cea mai îndepărtata de cunoaşterea lui Dumnezeu. „Imperiul naturii va fi pus faţă în faţă cu imperiul graţiei"[1], primul având doar atributele inferiorităţii. Cunoaşterea este „naturală" pentru că provine din raţiunea umană, dar cunoaşterea naturii reprezintă un orizont limitat al înţelegerii realităţii. Imperiul naturii ne este dat prin procesele senzoriale, ale judecăţii şi concluziei logice legate de acestea, prin utilizarea discursivă a intelectului, iar imperiul graţiei este accesibil doar prin puterea revelaţiei. În orice situaţie, medievalul nu este interesat de cunoaşterea naturii, ci de cunoaşterea lui Dumnezeu, creatorul naturii, al „lucrurilor văzute şi nevăzute". Este o distincţie netă între cunoaşterea logică a creaţiei, cunoaşterea catafatică, şi cunoaşterea creatorului, laolaltă cu înţelegerea deplină a creaţiei sale, cunoaşterea apofatică. Cele două tipuri de cunoaştere sunt diferite prin conţinut şi metodă. Cunoaşterea catafatică îl are ca obiect tot pe Dumnezeu,

[1] Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, Piteşti, Ed. Paralela 45, 2003, p. 51.

doar că are în vedere înţelegerea măreţiei Lui prin cunoaşterea creaţiei pe care a făcut-o. Este o cunoaşterea indirectă, aduce dovezi indirecte despre Creator şi pleacă de la premisa că este insuficientă pentru că se bazează pe simţuri şi raţiune, adică are în plus aceşti intermediari care o pot îndepărta de adevăr. Aşadar, există şi riscul înţelegerii greşite a creaţiei pe lângă faptul că niciodată Creatorul nu se dezvăluie integral în creaţia lucrurilor văzute. Celălalt tip de cunoaştere, cunoaşterea apofatică, este şi mai problematic deoarece presupune o închidere a minţii şi deschidere a trăirii şi se realizează prin revelaţie. Subiectul rămâne totuşi activ deoarece caută şi provoacă cunoaşterea prin atitudinea de „iubire" faţă de Dumnezeu, dar va reuşi în întreprinderea sa numai dacă obiectul cunoaşterii, Dumnezeu, se lasă cunoscut, îi permite acest lucru. Interpretarea unui text al sfântului Dionisie Areopagitul poate fi relevantă pentru acest tip de cunoaştere: „În acest întuneric supraluminos dorim să ajungem şi să cunoaştem, prin nevedere şi necunoaştere, ceea ce-i mai presus de vedere şi de cunoaştere, ceea ce-i nevederea şi necunoaşterea în sine – căci aceasta înseamnă a vedea şi a cunoaşte cu adevărat – şi să-l slăvim pe cel supranatural într-un chip supra-natural prin negarea tuturor celor existente" . Se observă aici că Dionisie nu poate renunţa cu totul la conceptele filosofiei greceşti, în spiritul căreia fusese educat; mai mult decât atât, caracteristica esenţială a acestei filosofii îşi lasă amprenta şi în scrierile acestui sfânt: aceea de a fi o filosofie a vederii, a imaginii. Vederea aproape că se suprapune cunoaşterii, de aceea vederea lui Dumnezeu e aproape identică cu cunoaşterea lui. Totuşi, păstrând spiritul textului, vederea nu este vedere şi cunoaşterea nu este cunoaştere, mai degrabă nevedere şi necunoaştere. „Nu trebuie, însă, înţeles prin necunoaştere noncunoaştere şi prin nevedere nonvedere, adică orice altceva decât vedere şi cunoaştere. Ele nu înseamnă ignorarea cunoaşterii pentru că sunt acte voluntare, ci depăşirea ei, ieşirea din făgaşele ei obişnuite în vederea aproprierii supranaturalului"[2]. Conceptele, mai bine spus, cuvintele, prin care încearcă să mărească misterul relaţiei pe care o poţi avea cu Dumnezeu, sunt noi şi complicate prin ambiguitatea şi lipsa lor de reprezentare în intelect: nevedere, necunoaştere, întuneric supraluminos etc. Lipsa de reprezentare a acestor concepte în realitatea sensibilă se datorează faptului că nu mai avem de-a face cu un proces al cunoaşterii obişnuit, ci cu unul mistic greu de pătruns şi transmis în limbaj. Numai prin necunoaştere se poate ajunge să se cunoască cel ce este mai presus de toate obiectele cunoştinţelor cu putinţă şi acest proces nu este transmisibil de la maestru la discipol sau prin cărţi, cum proceda

[2] Sorin Purec, *Apofatismul şi gândirea postmodernă*, Târgu Jiu, Academica Brâncuşi, 2008, p. 18.

vechea filosofie, ci este personal şi în comuniune cu Dumnezeu. Dacă am avea de-a face cu un simplu proces de cunoaştere, Dumnezeu ar deveni obiect al cunoaşterii, iar comuniunea cu obiectul ar deveni ridicolă; obiectul şi-ar răpi subiectul în spirit (Duh) printr-un parteneriat inexplicabil. Dar pe Dumnezeu nu-l putem numi obiect al cunoaşterii pentru că iniţiativa vine de la el, ca persoană; el trebuie să coboare la subiect (om) pentru ca omul să poată urca la el. În această relaţie nu există nici o parte pasivă, aşa cum ne-a obişnuit filosofia să credem.

Cu toate că părea blocată în inferioritatea sa, cunoaşterea naturii găseşte tocmai această breşă în sistemul teologic: faptul că acesta accepta domeniul cunoaşterii naturii cu sfera sa proprie, în care guvernează legea naturală, evident creată tot de Dumnezeu, dar accesibilă raţiunii umane. Primul atac aparţine filosofiei renascentiste care, prin panteism, identifică natura cu dumnezeu susţinând că adevărata natură este creaţia lui Dumnezeu, nu doar o simplă creatură. Ea participă la fiinţa divină, deoarece forţa acţiunii divine este vie în ea însăşi. Giordano Bruno afirma că nu trebuie să ni-l imaginăm pe Dumnezeu ca acea forţă exterioară străină naturii şi neinteresată de aceasta; demnitatea lui constă tocmai în capacitatea de a interveni în natură şi de a se identifica cu aceasta şi cu legea ei. Cu aceasta cunoaşterea naturii recăpăta demnitatea pierdută din vremea anticilor: a cunoaşte natura înseamnă a-l cunoaşte pe Dumnezeu care se manifestă în ea prin identitate cu ea. Formula de mai târziu *Deus sive natura* va da gânditorului speranţa că prin cunoaşterea naturii îl va cunoaşte pe Dumnezeu cu un dublu avantaj: pe plan gnoseologic prin sporirea cunoştinţelor despre lumea în care trăim şi pe plan intim, religios prin întreţinerea speranţei mântuirii prin apropierea de Dumnezeul-Natură. Dar aşa cum se întâmplă când un om capătă o poreclă şi cu timpul i se uită numele şi rămâne doar porecla ca un nou nume, şi în acest caz *Deus sive Natura* a rămas cu timpul doar Natura golită de orice element divin, chiar deranjată de orice tip de explicaţie care duce la supranatural.

Următoarea descoperire renascentistă este că natura ca întreg este formată din părţi care au individualitate.[3] Aşadar, natura poate şi trebuie să fie cunoscută nu ca întreg, ci fragmentată în părţile sale componente. Distanţa este enormă de la pretenţia Bisericii de a dobândi cunoaşterea totală prin cuvântul revelat în cărţile sfinte sau prin revelaţie individuală până la a ne limita la cunoaşterea unor părţi, din ce în ce mai mici, ale naturii, lumii fizice.

[3] Svitlana I. Shandruk, Lina L. Smirnova, Natalia Yu. Cherednichenko, Liudmyla O. Lysenko, Tetyana A. Kapitan, Yaroslav A. Chernionkov, Ihor V. Spinul, „Future Human Development from the Standpoint of Dominant Philosophical Concepts of the United States Pedagogical Education," in *Astra Salvensis,* VII (2019), Supplement no. 1, p. 325.

Din punct de vedere metodologic cunoaşterea părţilor simplifică lucrurile pentru că acceptă că experimentul ştiinţific, măsurarea, calculul etc. sunt metodele obişnuite de lucru, ceea ce era de neconceput dacă am fi avut ca obiect al cunoaşterii pe însuşi Dumnezeu. Metodele empirice repun simţurile în drepturi care vor fi înţelese ca adevărate instanţe în înţelegerea naturii. De aceea biserica se simte ameninţată de acest tip nou de cunoaştere şi se împotriveşte teoriei dublului adevăr, pe de o parte adevărul cunoaşterii ştiinţifice a naturii care nu se bazează pe cuvântul lui Dumnezeu, nu provine din textele sacre şi este deseori în contradicţie cu acesta, iar pe de altă parte adevărul revelat prin textul biblic. Mai mult, noua imagine asupra lumii se îndepărta continuu de „adevărurile" spuse secole de-a rândul de biserică. Acest nou adevăr era pus în egalitate cu cel revelat, însă avea avantajul siguranţei, univocităţii, formalizării şi raţionalităţii depline, era credibil şi punea în pericol veracitatea revelaţiei. De aceea conflictul nu putea fi evitat pentru că cele două „adevăruri" erau ireductibile şi momentul în care unul dintre ele urma să pice era aproape.

Iluminiştii vor pune problema asupra relaţiei dintre natură şi intelect sau raţiune. Odată pusă această problemă se recunoaşte, de fapt, depărtarea dintre cele două entităţi. Pentru început se postulează raţionalitatea naturii şi independenţa spiritului. Raţiunea este capabilă să cunoască natura, dar este o entitate independentă de acesta. „Natura umană se opune naturii cosmosului pentru ca apoi să se regăsească în ea. Cine o descoperă pe una, va obţine în acelaşi timp o certitudine şi în privinţa celeilalte"[4]. Natura şi intelectul sunt imanente, au propria lor esenţă iar aceasta nu este una ascunsă şi misterioasă, ci este accesibilă în totalitate intelectului care le poate înţelege şi explica sistematic. Aceasta este coordonata fundamentală a epocii luminilor, secolului filosofic, cum îl numise D'Alembert, sau secolului natural-ştiinţific.

Primul atac, iluminiştii îl vor da teologiei şi bisericii. Bazându-se pe teoriile de succes ale fizicii vor rupe legătura dintre teologie şi fizică. Teologiei i-a fost luat dreptul de a mai postula „adevăruri" în domeniul fizicii, „fizica biblică" fiind copios ironizată. Descrierea biblică a creaţiei este socotită metaforică, zilele în care s-a săvârşit creaţia fiind socotite, de fapt, epoci sau perioade, distrugându-se astfel, sub semnul reinterpretării ştiinţifice a Bibliei, întreaga cosmogonie teologică şi postulându-se lipsa de capacitate a acesteia de a oferi modele teoretice. Nu numai teologia nu are dreptul să ofere un model totalizator despre existenţă, ci nici ştiinţa.[5]

---

[4] Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, p. 55-56.

[5] Iuliu-Marius Morariu, *Repere ale autobiografiei spirituale din spaţiul ortodox în secolele XIX şi XX: Ioan de Kronstadt, Siluan Athonitul şi Nicolae Berdiaev,* Iaşi, Editura Lumen, 2019, p. 67.

Ştiinţa, în speţă fizica, nu poate păstra „spiritul de sistem" care a produs marile concepţii metafizice ale secolului al XVII-lea, ea trebuind să se rezume la a cerceta fenomenele simple şi la a arăta legăturile lor empirice. Fizicianul trebuie să renunţe la dorinţa sa de a explica mecanismul universului, limitându-se la descrierea completă, matematică a existenţelor particulare şi a legăturilor dintre acestea. Fontenelle remarca acest lucru mai devreme în lucrarea sa *Entretiens sur la pluralite des mondes*: „În ceea ce mă priveşte, eu îl admir [n.n. universul] cu atât mai mult cu cât ştiu că el este asemenea unui ceasornic: este surprinzător faptul că natura este atât de demnă de admiraţie datorită faptului că se fundamentează pe lucruri atât de simple"[6]. Obiectul ştiinţei sunt lucrurile simple, existenţele reale, stările de fapt şi nu cel al fizicii carteziene, principiul prim, "în sine", "primul motor" al tuturor existenţelor.

Noua epistemologie răstoarnă raportul dintre principii şi stările de fapt, propunând şi o nouă metodologie de cercetare: principiul reprezintă ceea ce este dedus, în timp ce starea de fapt e reprezintă ceea ce este originar. Stările de fapt sunt obiectul cercetării empirice, iar cercetarea inductivă se sprijină permanent pe instrumentul matematicii. "Dacă nu folosim compasul matematicii şi dacă făclia experienţei nu ne luminează drumul, nu putem avansa nici un pas"[7]. Renunţarea la fundamentarea ontologică pe principiul prim a adus numeroase probleme de concepere a existenţei. Lumea fenomenală îşi poate găsi explicaţia în ea însăşi, în legităţile ei, însă acest sistem de fenomene este oare unitar şi constant? D'Alembert proclamă această constanţă, însă nu o va fundamenta în nici un loc. Leibniz se întoarce la cel mai înalt principiu din care provine atât lumea sensibilă cât şi lumea inteligibilă pentru a asigura stabilitatea naturii şi armonia dintre planul ideal şi cel real, pentru a putea supune realul regulilor logicii şi matematicii şi a-l putea face cognoscibil. Soluţia nu putea fi acceptată de iluminiştii care îşi însuşiseră deja inducţia şi cercetarea empirică. De aceea au preferat, mai degrabă, să postuleze axioma constanţei naturii. Axioma constanţei naturii, nedemonstrabilă în sine, nu este una ştiinţifică, ci una pragmatică: valoarea ei nu rezultă din necesitatea gândirii, ci din necesitatea acţiunii. Altfel spus, fără a proclama constanţa naturii, ca necesitate pragmatică, activitatea cercetării empirice nu poate înainta. Axioma constanţei naturii devine credinţă, iar Hume o va întemeia pe obişnuinţă, habitudine[8]. Încercarea de a elimina toate componentele metafizice din fundamentele filosofiei empirice merge atât de

[6] Fontenelle, *Oeuvres de Fontenelle, Entretiens sur la pluralite des mondes*, Paris, 1818, II, p.10.
[7] Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, p.64.
[8] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p.120 şi urm.

departe încât amenință și pune sub semnul întrebării chiar și fundamentul ei logic.

Dacă fizica matematică a apucat drumul fenomenalismului riguros, care merge până la consecințe sceptice, filosofia populara natural-științifică va avea un traseu oarecum opus. Pentru ea cunoașterea teoretică este încă posibilă prin depistarea și înlăturarea obstacolelor care au stat în fața progresului cunoașterii naturii. Limbajul vechii metafizici este făcut vinovat de redirecționarea efortului cognitiv. Până acum metafizica, prinsă în mrejele propriului limbaj, nu a putut scăpa de magia cuvintelor ce prezentau o natură care se autoîntemeiază, este un întreg închis în sine ce subzistă și se explică prin sine. Nu a sesizat adevărul că spiritul, imanent, dorește să transceadă lumea sensibilă, dar singura lui forță constă în relaționarea datelor sensibile. Dacă s-ar fi întors la materie, renunțând la căutarea himerei principiului ideal, ar fi perceput că singurele date clare și distincte, singura ordine clară și completă aparține lumii materiale. "A exista înseamnă a îndeplini mișcările proprii unei esențe determinate; înseamnă a le îndepărta de la sine pe cele pot să o slăbească și să o vatăme."[9]

Mecanicismul nu se mulțumește cu stabilirea limitelor funcționării și cunoașterii naturii, ci va edicta, în aceeași manieră, și în domeniul fiziologic, psihic și moral. Mai mult, psihologia devine principalul aliat în susținerea mecanicismului fiind și ea la fel de mecanică. Funcționăm ca o mașină, "corpul uman este un ceasornic, dar un ceasornic uriaș și construit cu atâta meștesug și iscusință"[10], încât omul devine etalon al materialismului și mecanicismului universal. Nimic nu trebuie să mai scape materialismului; acesta nu este o dogmă natural științifică a epocii, ci este un imperativ care dictează ce și cum trebuie cunoscut. Încercarea lui Holbach de a elimina din concepția despre natură tot ceea ce ține de sensibilitate, fantezie și sentiment, proclamând egalitatea deplină a tuturor existențelor din natură, orice valorizare fiind greșită, s-a lovit de opoziția contemporanilor care, materialiști și ei, totuși nu au acceptat *Sistemul naturii*, lucrare scrisă fără stil și care distrugea idoli încă puternici. Omul iluminismului nu era încă pregătit să se considere și liber, pe plan social, și marionetă-mașinărie la îndemâna unor forțe oarbe pe care ar trebui să accepte că le poate descrie fără să înțeleagă ce este îndărătul lor. Mecanicismul cade în această capcană deoarece proclama posibilitatea explicării unei lumi de către o ființă prinsă în mrejele lumii și fără capacitatea de a fi liber, nici măcar de a gândi liber.

[9] Holbach, *Sistemul naturii*, Editura Științifică, București, 1957, p.83.
[10] Lamettrie, *Omul mașină și alte opere,* Editura Științifică, București, 1961, p. 205.

Modernitatea a impus cunoaşterea matematică a naturii. Matematica nu se mulţumeşte însă doar să-şi dezvolte propria sa lume conceptuală, ci vrea să cuprindă în ea întreaga realitate. Astfel matematica capătă pretenţii metafizice, devenind metafizică. Cum secolul luminilor se doreşte antimetafizic, va repudia acest mod de cunoaştere, odată ce îl va conştientiza. Idealul cunoaşterii matematice a naturii începe să se piardă, iar în locul lui apare un nou ideal: pretenţia la o ştiinţă pur descriptivă a naturii. Locul explicării naturii, al definirii conceptelor este luat de descrierea bogăţiei fenomenale. Omul de ştiinţă nu mai este interesat să ordoneze întreaga realitate după principii matematice, ci doreşte să redea în mod natural abundenţa pură a naturii, chiar dacă această abundenţă ar putea fi, în ultimă instanţă, ordonată şi calculată într-un sistem integrator. *Filosofia botanicii* a lui Linné eşuează tocmai din acest motiv că, în loc să descrie natura în devenire, încearcă să creioneze concepte generale în care să introducă apoi existenţele naturale. Categorizarea abstractă este împotriva epocii care predica compararea naturii cu ea însăşi, nu cu conceptele abstracte. Pentru a evidenţia mai bine această caracteristică, ştiinţa virează de la modelul fizicii carteziene la modelul biologiei, ca metodă de descriere. Trebuie să ne lăsăm în exclusivitate conduşi de experienţă: deoarece doar ea ne poate oferi acel gen de certitudine capabilă să ne ofere adevărul obiectelor fizice. Inductiv, trebuie să mărim numărul experimentelor şi să le intensificăm, trebuie să generalizăm faptele, să le relaţionăm prin concluzii obţinute prin analogie până când, în cele din urmă, vom ajunge la un nivel de cunoaştere de unde putem observa modul în care partea se raportează la întreg, cum efectele particulare depind de cele generale. Decât să cuprinzi în cadre conceptuale prestabilite natura, mai bine este să studiezi obiectele în evoluţia lor cauzală şi să creezi o imagine finală totalizatoare. În felul acesta în sânul iluminismului apare, pentru prima dată în *Istoria naturală* a lui Buffon, direcţia spre evoluţionism, curent puternic speculat în secolul următor. "Aşa cum în istoria omenirii – spune Buffon în *Istoria naturală* – se cercetează documentele istorice, monedele şi medaliile, descifrarea vechilor inscripţii pentru a determina transformările ce au avut loc şi a constata epocile evenimentelor spirituale, tot aşa, în istoria naturii, trebuie cercetată arhiva lumii, cele mai timpurii monumente ale ei trebuie smulse din măruntaiele pământului, ruinele reconstruite şi toate semnele transformărilor fizice care ne pot conduce la diferitele stări de viaţă ale naturii să le unim într-un singur corpus de dovezi. Acesta este singurul mijloc prin care, în infinitatea

spaţiului, putem identifica anumite puncte fixe şi, pe axa temporală eternă, să obţinem câteva repere."[11]

[11] Buffon, *Istoria naturală*, citat după Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, Piteşti, Paralela 45, p. 86.